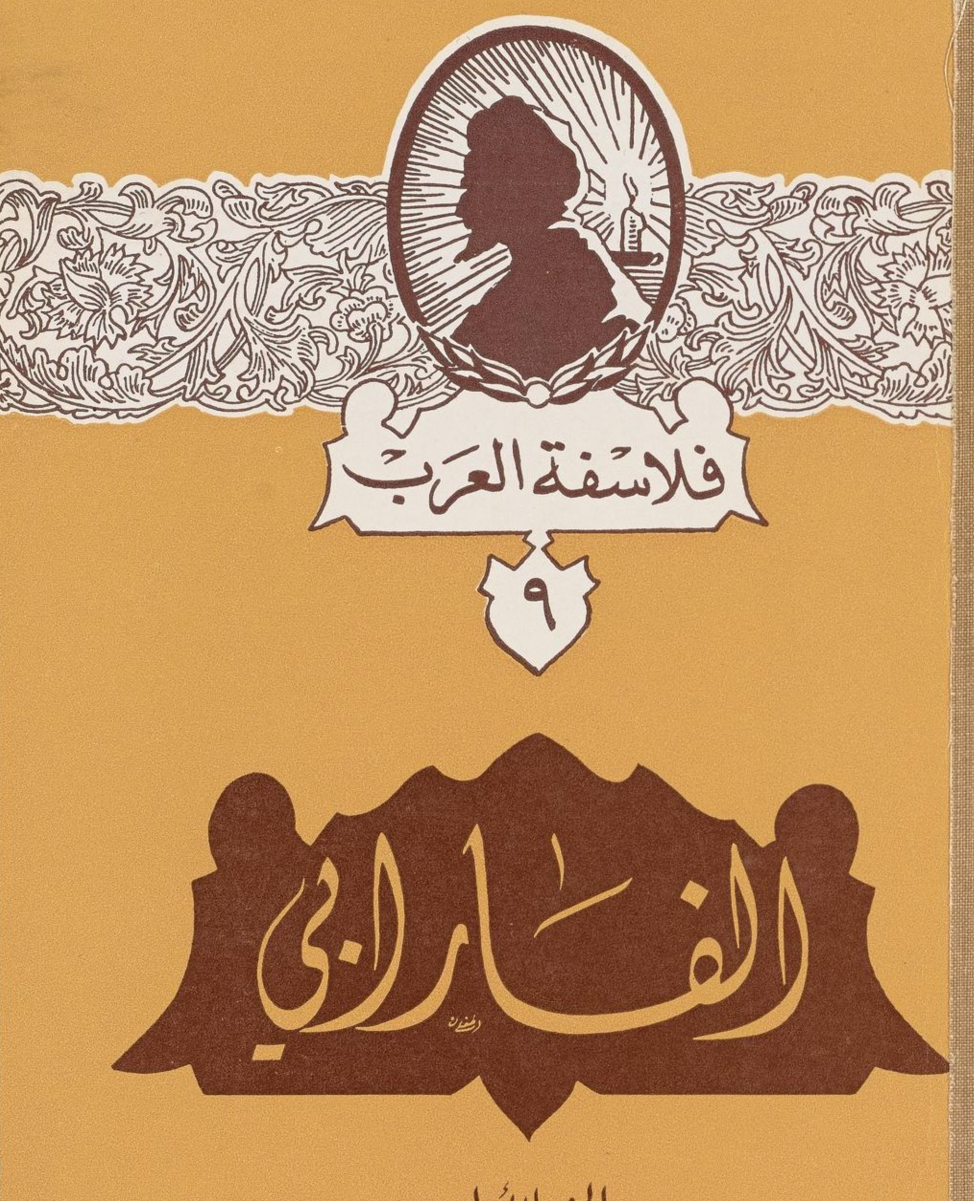


الجزء الأول

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

مجموعة منوّعة من منشوراتنا اللغوية والفلسفية

معاجم :

المنجد في اللغة والادب والعلوم
(الطبعة التاسعة عشرة معاد النظر فيها ومزيد عليها)

المنجد الأبجدي
(على الطريقة الابجدية الكاملة)

منجد الطلاب
(طبعة جديدة منقحة ومزيد عليها)

المنجد المصوّر
(١٨٦ كلمة مشروحة مع ٣٢ لوحة ملونة)

كتب فلسفية :

ابن رشد ، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال
قدم له وعلق عليه الدكتور البير نصري نادر

الامام أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة
عن النص الذي اتبعه الأب بويج . قدم له ماجد فخري

ابو نصر الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
قدم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

ابو نصر الفارابي ، كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة
قدم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

ابو نصر الفارابي ، كتاب السياسة المدنية
حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور فوزي متري نجار

كتاب اثبات النبوات لأبي يعقوب السجستاني
تحقيق عارف تامر

كتاب الإيضاح لشهاب الدين أبي فراس
تحقيق وتقديم عارف تامر

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) – ص. ب. ٩٤٦ – بيروت (لبنان)

يوحنّا قمير



دراسة - مختارات

الجزء الأول

طبعة ثانية مُنقحة



دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

التوزيع : **المكتبة الشرقية** ، ساحة النجمة ، ص. ب. ١٩٨٦ ، بيروت ، لبنان



الفـــارابي

عن طابع بريدي تركي

الفارابي

٨٧٣–٩٥٠

٢٦٠–٣٣٩ هـ

ترجمته

هو ابو نصر محمد ، بن محمد ، بن اوزلغ ، بن طرخان ، الفارابي .

نشأ في بلدته فاراب ، ثم حملته الاسفار الى بغداد .

في بغداد اتصل بابي بشر متى بن يونس ، المشهور بفن المنطق ، وتتلمذ له .

ثم ارتحل الى حرّان ، واخذ طرفاً من المنطق ايضاً عن يوحنا بن حيلان ، الحكيم النصراني .

ثم عاد الى بغداد ، واكبّ على كتب الفلسفة يقرأها ويستخرج غامضها . قال ابن خلكان : « وُجد كتاب النفس لارسطاطاليس ، وعليه مكتوب بخط ابي نصر الفارابي : اني قرأت هذا الكتاب مئة مرة . ونُقل عنه انه كان يقول : قرأت السماع الطبيعي لارسطاطاليس الحكيم اربعين مرة ، وارى اني محتاج الى معاودة قراءته . ويروى

عنه انه سئل : من اعلم الناس بهذا الشأن ، انت ام ارسطاطاليس ؟ فقال : لو ادركته لكنت اكبر تلامذته . »

وفي بغداد اكمل الفارابي درسه للفلسفة ، واشتهر بها ، وألّف معظم كتبه .

ثم اتى الفارابي سيف الدولة[1] ، فاحسن هذا اليه ، واجرى عليه ،

---

١) روى ابن خلكان ، نقلاً عن بعض المجاميع ، مثول الفارابي امام سيف الدولة ، قال :

« لما ورد على سيف الدولة ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف ، فأدخل عليه وهو بزي الاتراك ، وكان ذلك زيه دائماً . فوقف . فقال له سيف الدولة : اقعد ! فقال : حيث انا ، ام حيث انت ؟ فقال : حيث انت ! فتخطى رقاب الناس حتى انتهى الى مسند سيف الدولة ، وزاحمه فيه حتى اخرجه عنه . وكان على رأس سيف الدولة مماليك ، وله معهم لسان خاص ... فقال بذلك اللسان : ان هذا الشيخ قد اساء الادب ، واني لسائله عن اشياء ، ان لم يوفِ بها فافرقوا به . فقال ابو نصر بذلك اللسان : ايها الامير ، اصبرْ ، فان الامور بعواقبها . فعجب سيف الدولة منه ، وقال له : اتحسن هذا اللسان ؟ فقال : نعم ! احسن اكثر من سبعين لساناً ! ... ثم اخذ يتكلم مع العلماء ، الحاضرين في المجلس ، في كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو ، وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم وحده . فصرفهم سيف الدولة ، وخلا به ، فقال له : هل لك في ان تأكل ؟ فقال : لا . فقال : فهل تشرب ؟ فقال : لا . فقال : فهل تسمع ؟ فقال : نعم . فامر سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بانواع الملاهي ، فلم يحرك احد منهم آلته ، الا عابه ابو نصر ، وقال له : اخطأت ! فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم ، ثم اخرج من وسطه خريطة ، ففتحها ، واخرج منها عيداناً ، وركبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها كل من كان في المجلس. ثم فكها ، وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من في المجلس . ثم فكها ، وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من في المجلس ، حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج . »

هذه الرواية غريبة : ما كان الفارابي مزهواً بنفسه ، سيء الادب ، فيزاحم سيف الدولة في مسنده . وما كان الفارابي يحسن سبعين لساناً ! ... وان تدل الرواية على شيء ، فعلى شهرة الفارابي في الموسيقى ، هذه الموسيقى التي ما زالت تتجه الى الاعصاب وحدها ، لتضحك وتبكي وتنيم ! ... وقد جاءت هذه القصة في رسائل اخوان الصفاء (الجزء الاول ص ٢٢٠–٢٢١ : الطبعة المصرية) على الوجه التالي :

« يحكى ان جماعة من اهل هذه الصناعة (الموسيقى) كانوا مجتمعين في دعوة رجل

كل يوم ، من بيت المال ، اربعة دراهم . وقد قنع الفارابي بهذا المال ، وعاش زاهدًا في الدنيا ، لا يحفل بمكسب او مسكن ، منفردًا لا يجالس الناس ، منقطعاً « عند مجتمع ماء ، او مشتبك رياض ويؤلف هناك كتبه . » (ابن خلكان) .

وظل في كنف سيف الدولة الى ان توفي سنة ٩٥٠ ، وقد ناهز الثمانين ، فصلى عليه الامير في اربعة من خواصه .

تآليفه

اكثر تآليف الفارابي ضاع . والمطبوع منها لا تتطابق دائماً نظرياته ، بل بعض هذه النظريات اقرب الى ابن سينا .

فكتاب « فصوص الحكم » مثلاً ، يقول بالاشراق ، ولا أثر لهذه النظرية في سائر كتب الفارابي ، بل هذه النظرية ، التي تضع سعادة النفس في مشاهدة الله ، لا تتفق ونظرية كتاب المدينة الفاضلة ، الذي يضع سعادة النفس في مشاهدتها جمالها ، وجمال النفوس مثيلاتها .

وكتاب « عيون المسائل » يتحدّث حديث ابن سينا عن واجب

كبير رئيس ، اذ دخل عليهم انسان رث الحال ، عليه ثياب النساك . فرفعه صاحب المجلس عليهم كلهم ، فتبين الانكار في وجوههم . فأراد ان يبين فضله ، فسأله ان يسمعهم شيئاً من صنعته . فأخرج خشبات ، وركبها تركيباً ، ومد عليها اوتاراً كانت معه ، وحركها تحريكاً ، فأضحك كل من كان في المجلس من اللذة والفرح . ثم قلب ، وحرك تحريكاً آخر ، فابكى كل من كان في المجلس من الحزن ورقة القلب. ثم قلب وحرك تحريكاً ، فنوم من كان في المجلس . وقام فخرج ، فلم يعرف له خبر . »

والفرق بين الروايتين يدل على ان القصة كانت شائعة ، فنسبت الى الفارابي ، دون ان يكون للفارابي فيها دور .

الوجود وممكن الوجود ، وعن قوى النفس ، وتقرأ كتاب المدينة الفاضلة ، او السياسة المدنية ، فترى غير ذاك .

واليك اهم ما نحن اكثر اطمئناناً الى صحة نسبته من كتب الفارابي المطبوعة :

١ – احصاء العلوم : مصر ١٩٣١ : العلوم ثمانية : علم اللسان – علم المنطق – علم التعاليم وهو ٧ اقسام : العدد ، والهندسة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم الموسيقى ، وعلم الاثقال ، وعلم الحيل – العلم الطبيعي – العلم الالهي – العلم المدني – الفقه – الكلام .

٢ – ما ينبغي ان تعلم قبل الفلسفة : على طالب الفلسفة ان يعلم اسماء الفرق الفلسفية ، وغرض ارسطو في كل واحد من كتبه ، ورياضة النفس على الاخلاق الحسنة ، ورياضة العقل على البراهين الهندسية والمنطقية ، والاقبال على العلم بكل همته لكي يعرف الخالق ويتشبه به قدر الطاقة البشرية[١] .

٣ – اغراض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة : مقالة في خمس صفحات حدّد فيها الفارابي موضوع كتاب ارسطو ، وسرد باقتضاب مواضيع مقالاته .

٤ – مقالة في العقل : حدّد فيها الفارابي معاني العقل ، وتقسيم ارسطو له .

٥ – الجمع بين رأيي الحكيمين ، افلاطون وارسطوطاليس .

---

١) طبعت بعنوان « المجموع من مؤلفات الفارابي » ، في مصر ١٩٠٧ ، الكتب التالية : اغراض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة – مقالة في العقل – ما ينبغي ان تعلم قبل الفلسفة – عيون المسائل – في ما يصح وما لا يصح من احكام النجوم – اجوبة عن مسائل فلسفية – فصوص الحكم – الجمع بين رأيي الحكيمين.

٦ – في ما يصح وما لا يصح من احكام النجوم : يبدو من هذه المقالة ان الفارابي لا يعتقد باحكام المنجّمين ، وان سلّم بتأثير نور الكواكب في الامور السفلية .

٧ – تحصيل السعادة : حيدرآباد ١٣٤٥ هـ : السعادة في تعلّم الفلسفة، والعمل بمبادئها .

٨ – رسالة في السياسة الاخلاقية : المطبعة الكاثوليكية ، بيروت : تحدّد هذه الرسالة واجبات الانسان نحو رؤسائه ، واكفائه ، ونحو نفسه ، ومن دونه .

٩ – السياسة المدنية : المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ : يشبه هذا الكتاب كتاب المدينة الفاضلة شبهاً كبيرًا ، فبعض النصوص واحدة او متقاربة ، والمحتوى متشابه جدًّا ، انما كتاب المدينة الفاضلة اطول ، واكمل .

١٠ – آراء اهل المدينة الفاضلة : المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ .

بدأ الفارابي هذا الكتاب ، على ما يروي ابن ابي أصيبعة ، في بغداد ، « وحمله الى الشام في آخر سنة ثلاثين وثلاثمائة ، وتمّمه بدمشق في سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة ، وحرّره ، ثم نظر في النسخة ، بعد التحرير ، فاثبت فيها الابواب . »

والكتاب لا يقتصر على البحث في السياسة المدنية ، كما قد يوهم العنوان ، بل هو يحوي جل نظريات الفارابي في الله ، والفيض، والنفس ، الى جانب سياسته المدنية . ولهذا سوف نعتمد هذا الكتاب مرجعاً اساسياً في دراستنا الفارابي .

فلسفة

للفارابي تآليف كثيرة تتصل بتاريخ العلوم والفلسفة[1].

ولو لم تكن اكثر هذه التآليف مفقودة ، لشاقنا درس هذه الناحية من فكر الفارابي .

اما ووسائل البحث غير متوافرة ، فنكتفي بما سنقوله في الجمع بين رأيي الحكيمين .

ونعرض آراء الفارابي وفق الترتيب التالي : المنطق — الجمع بين رأيي الحكيمين — الله — الفيض — النفس — السياسة .

المنطق

عُني الفارابي بالمنطق ، واشتهر به ، واكثر فيه التآليف . ومع ذاك ليس بين ايدينا مما كتب فيها سوى شيء يسير هذه خلاصته :

المنطق صناعة تقوّم بقوانينها العقل ، وتسدده نحو الصواب ، وتحفظه من الخطأ . ونسبة المنطق الى العقل نسبة النحو الى اللسان ، والعروض الى اوزان الشعر ، والموازين والمكاييل الى تقدير الاجسام.

اما اجزاء المنطق فثمانية : المقولات او قاطيغورياس — العبارة او باري ارمينياس — القياس او انولوطيقا الاولى — البرهان او انولوطيقا

---

١) له غير ما ذكرنا من تآليف : الرد على يحي النحوي في مـا ردّ به على ارسطو — الرد على الرازي في العلم الالهي — في اسم الفلسفة ، وسبب ظهورها ، واسماء المبرزين فيها ، وعلى من قرأ منهم — التوسط بين ارسطو وجالينوس — فصول مما جمعه من كلام القدماء — في الدعاوى المنسوبة الى ارسطو في الفلسفة مجردة عن بياناتها وحججها — جوامع كتاب النواميس لفلاطن ...

الثانية – المواضع الجدلية او طوبيقا – الحكمة المموهة او سوفسطيقا – الخطابة او ريطوريقا – الشعر او فيوطيقا[1].

ويتوقف الفارابي على خمسة انواع القياس وهي :

١ – **البرهاني :** وهو قياس يفيد العلم اليقين ، اي « العلم الذي لا يمكن اصلاً ان يكون خلافه ، ولا يمكن ان يرجع الانسان عنه، ولا ان يعتقد فيه انه يمكن ان يُرجع عنه ، ولا تقع عليه فيه شبهة بغلطة ولا مغالطة تزيله عنه ، ولا ارتياب ولا تهمة له بوجه ولا سبب . »[2]

٢ – **الجدلي :** وهو قياس يفيد الظن القوي المقارب لليقين دون ان يكون يقيناً .

٣ – **السفسطائي :** وهو قياس يغلّط ويضلّل ويلبّس ويوهم في ما ليس بحق انه حق ، وفي ما هو حق انه ليس بحق .

٤ – **الخطابي :** وهو قياس يفيد اقناعاً دون الظن القوي المقارب لليقين .

٥ – **الشعري :** وهو قياس يخاطب الخيال، لا العقل، ليستدرج الانسان الى فعلٍ عن طريق تخيلاته بتصويره له قبيحاً او جميلاً . ويُستعمل مع من لا روية له ، او لصرف انسان عن التروي .

---

١) زاد العرب على منطق ارسطو كتابيه في الخطابة والشعر .
٢) احصاء العلوم : ص ٢١

الجمع بين رأيي الحكيمين

هذه المحاولة من اغرب ما حاول فلاسفة العرب ، وهل اغرب من اقدام فيلسوف على نفي كل خلاف بين ارسطو وافلاطون ، وعلى التوفيق بينهما في قضايا اختلفا فيهـا كلّ الاختلاف ؟ فما الاسباب التي دفعت الفارابي الى هذا الجمع ، وكيف جمع ، وما كان حظ محاولته من النجاح ؟

١ – اسباب الجمع

هذه الاسباب متعددة ، منها ما نستنتجه استنتاجاً من مذهب الفارابي عامةً ، او من محتوى كتابه في الجمع بين الحكيمين ، ومنها ما يذكره هو في مقدمة الكتاب نفسه .

ان في فلسفة الفارابي محاولات توفيق ، كردّه الفلسفة والنبوة الى مصدر واحد ، هو العقل الفعال ، ليوحّد تعليمهما ، او كاشتراطه في رئيس المدينة الفاضلة ان يكون فيلسوفاً كما يرى افلاطون ، ونبيا – او مستعيناً بشريعة نبيّ – كما حدث في الاسلام . **فنزعة الفارابي العامة الى التوفيق** سبب في اقدامه على الجمع بين افلاطون وارسطو. وهو بعد ، في توفيقه بينهما ، يؤولهما تأويلاً يقرّبهما من الاسلام– كما نرى في بعض قضايا التوفيق – وكأن الجمع بين رأيي الحكيمين جمعٌ ايضاً بين الفلسفة والاسلام ، وجمعٌ على ما انتهى اليه هو من رأي كفيلسوف ومؤمن .

وان ، في كتاب الجمع بين الحكيمين ، اراء مستمدة من كتاب اثولوجيا ارسطو لا تتفق واراء المعلّم الاول ، مما يضطر الفارابي الى التوفيق بين ارسطو الحقيقي وارسطو المنحول . **فكتاب**

اثولوجيا ارسطو المنحول، الحاوي خليطاً من افلاطون وارسطو وافلوطين، سبب ثانٍ لاقدام الفارابي على وضع كتابه.

وفي مقدمة كتاب الجمع بين الحكيمين، يرى الفارابي ان اكثر اهل زمانه قد «تنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادّعوا ان بين الحكيمين المقدَّمين المبرّزين اختلافاً في اثبات المبدع الاول، وفي وجود الاسباب منه، وفي امر النفس والعقل، وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرّها، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية»[1] ثم هو يتّهم بالتقصير من يرى بين الفيلسوفين مثل هذا الخلاف، لأن اكثر العقول الصافية متفقة على الاعجاب بهما، وعلى اجلالهما عن كل خطأ، ولا حجة اقوى، او يقين احكم، من اجتماع عقول كثيرة مختلفة. قال الفارابي في افلاطون وارسطو: «هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لاوائلها واصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فنّ هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر. بذلك نطقت الالسن، وشهدت العقول، ان لم يكن من الكافة فمن الاكثرين، من ذوي الالباب الناصعة، والعقول الصافية»[2]. **فاعجاب الفارابي بالفيلسوفين** اعجاباً يجلّهما عن كل خطأ، وينسب اليهما ابداع فلسفة صحيحة تامة نهائية، هو اعجاب ساذج — وان تؤيّده كما يزعم اكثرية العقول الصافية — وأحد اسباب جمعه بين الحكيمين.

---

١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٧٩
٢) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٨٠

٢ – كيفية الجمع

يستعرض الفارابي في كتابه قضايا توهّم اكثر معاصريه ان الحكيمين اختلفا فيها ، ثم يحاول تفنيد دعوى الخلاف هذه . يحتاج عرضُ هذه القضايا الى تصميم اوضح وأدقّ ، يميّز بين قضية وقضية ، أو يجمع بين ما يتكامل منها ، وهي تدور حول مسائل متفاوتة الاهمية : حول سيرة الفيلسوفين ، وطريقتهما في تدوين الكتب واستخدام القياس ، ورأيهما في الجوهر والإبصار ، وفي صلة الاخلاق بالعادة ، ونظرية المعرفة والمثل ، وفي قدم العالم وحدوثه ، وفي الثواب والعقاب .

واننا ، على سبيل المثال ، نعرض ثلاثاً من هذه القضايا وهي :

ا – قدم العالم وحدوثه

ظُنّ أن ارسطو قال بقدم العالم اي بان لا علة لوجوده ، وأن افلاطون قال بحدوثه اي بان لوجوده علة .

ويرى الفارابي ان الفيلسوفين متفقان على القول بحدوث العالم ، بابداع الباري له من لا شيء .

ويرى ان الذي ضلّل الناس في رأي ارسطو اقوال وردت له في كتابَي « الجدل » « والسماء والعالم » اقوالٌ اساؤوا فهمها ، «ومن نظر في اقاويله في الربوبية ، في الكتاب المعروف باثولوجيا ، لم يُشبَّه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى ، وهناك تبيّن ان الهيولى ابدعها الباري ، جلّ ثناؤه ، لا عن شيء»[١].

١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : ص ١٠١

ويتمادى الفارابي في التأكيد فيرى «أنه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع، وسائر الطرق، من العلم بحدوث العالم، واثبات الصانع له، وتلخيص امر الابداع، ما لارسطوطاليس، وقبله لافلاطون، ولمن يسلك سبيلهما ... ، ولولا ما انقذ الله اهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين، ومن سلك سبيلهما ممن وضّحوا امر الابداع بحجج واضحة مقنعة، وانه ايجاد شيء لا عن شيء، وان كلّ ما يتكون من شيء ما فانه يفسد، لا محالة، الى ذلك الشيء — والعالم مبدَع من غير شيء فماله الى غير شيء — ... لكان الناس في حيرة ولبس.»[1]

ونرى ان الفارابي يضلّ هنا ضلالاً : افلاطون قال بمادة ازلية غير معلولة صنع منها الصانع هذا العالم المحسوس ونظّمه اتقن تنظيم ممكن، وارسطو قال بهيولى ازلية غير معلولة حرّكها المحرّك الاول كعلة غائية. واذاً الفارابي يوفّق الفيسلوفين على خلاف ما اتفقا عليه، يضلّله كتاب اثولوجيا ارسطو المنحول، وقد تضلّله ترجمات شوّهت افلاطون.

ب — المُثُل

ينسب الى افلاطون القول بالمثل، والى ارسطو التشنيع على القائلين بها، كما هو ظاهر في كتابه ما بعد الطبيعة: «ان افلاطون، في كثير من اقاويله، يومئ الى ان للموجودات صوراً مجرّدة في عالم الاله، وربما يسمّيها المثل الالهية، وانها لا تدثر ولا تفسد، ولكنها باقية، وأن الذي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة. وارسطو ذكر في «حروفه»، في ما بعد الطبيعة،

---

١) كتاب الجمع : ص ١٠٢–١٠٣

كلاماً شنّع فيه على القائلين بالمثل والصور ، التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الاله ، غير فاسدة ، وبيّن ما يلزمها من الشناعات»[١].

ولكن ارسطو ، في كتاب اثولوجيا ، يقول بالمثل : « ان ارسطو ، في كتابه الربوبية المعروف باثولوجيا ، يثبت الصور الروحانية ، ويصرّح بانها موجودة في عالم الربوبية »[٢].

ويرى الفارابي أن اقوال ارسطو ، اذا اخذت على ظاهرها ، لا تخلو من احدى ثلاث :

— إما ان يكون بعضها مناقضاً لبعض ، وهذا بعيد مستنكر لدى رجل له براعة ارسطو وشدة يقظته ، في موضوع هكذا جليل .

— وإما ان يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، وهذا ابعد جداً ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يُظن ببعضها انه منحول .

— واما ان يكون لها تأويلات تزيل خلافها الظاهر ، وهذا هو الحق . وتأويلها هو ان المقصود بالمثل صورٌ ثابتة في ذات الله اوجد على مثالها مخلوقات هذا العالم ، وهذا المعنى يتفق عليه الفيلسوفان ، ويبطل الخلاف الموهوم . قال الفارابي : « لما كان الله حياً موجِداً لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده صورُ ما يريد ايجاده في ذاته ... ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجِد الحيّ المريد ، فما الذي كان يوجده ، وعلى ايّ مثال ؟... فعلى هذا المعنى ينبغي ان تعرّف وتصوّر اقاويل اولئك الحكماء في ما اثبتوه من الصور الالهية ، لا على انها اشباح قائمة في اماكن أُخَر خارجة عن هذا العالم »[٣].

---

١) كتاب الجمع : ص ١٠٥

٢) كتاب الجمع : ص ١٠٥

٣) كتاب الجمع : ص ١٠٦–١٠٧

ترى مما تقدّم أنّ الفارابي يسيء فهم الفيلسوفين كلّ الاساءة . ان مثل افلاطون ليست صورًا قائمة في ذات الله ، بل في ذاتها ، وان إله ارسطو يجهل العالم ، فليس له عن هذا العالم صور ، ولا هو ابدعه على مثال .

وتأويل الفارابي بعد يقرّب رأي الفيلسوفين من مفهوم الاسلام لخلق الله للعالم .

ج – الثواب والعقاب

ظن بعضهم أن افلاطون وارسطو انكرا الجزاء الاخروي ، وهذا ، في نظر الفارابي ، وهمٌ فاسد : ان ارسطو يقول في رسالته الى ام الاسكندر ما يثبت اعتقاده بالجزاء : « يا والدة الاسكندر ، ان كنتِ مشفقةً على العظيم اسكندر ، فلا تكسِبنّ ما يبعدك عنه ، ولا تَجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار ، واحرصي على ما يقرّبك منه ، واوّلُ ذلك تولّيك بنفسك الطاهرة امرَ القرابين في هيكل ديوس »[1] (Dios) .

فهذه الأقاويل لأرسطو تدل دلالةً واضحة على اعتقاده بالمجازاة ، « واما افلاطون فانه اودع آخر كتابه في السياسة القصةَ الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان ، وتوفيـة الثواب والعقاب على الاعمال ، خيرها وشرّها »[1].

هذا ما يراه الفارابي في رأي الحكيمين ، اما الحقيقة التاريخية فهي ان افلاطون يؤمن بجزاء موقّت يتخلل التناسخات الارضية ، وما جاء في آخر كتاب السياسة (= الجمهورية) يثبت واقع الجزاء

---

١) كتاب الجمع : ص ١١٠

والتناسخ ، لا البعث والجزاء على نحو ما يعلّمها الاسلام ويفهم الفارابي . اما رسالة ارسطو الى ام الاسكندر فتعبّر عن رأي لا نعرفه لارسطو ، فهل تكون بعد له ؟

ان الفارابي يصحّح ظنّ الناس في الفيلسوفين تصحيحاً يقرّبهما من الاسلام ، ويبتعد عن الحقيقة التاريخية .

٣ — اخفاق الجمع

ترى من أمثلة ثلاثة ذكرناها ان الفارابي لم يوفَّق في توفيقه ، ولا كان ممكناً ان يوفَّق ، ان يزيل كلّ خلاف بين افلاطون وارسطو !

وقد رأينا ان ما جرّه الى هذا التوفيق المستحيل نزعتُه العامة الى التوفيق ، وكتاب اثولوجيا ارسطو المنحول ، واجلاله للفيلسوفين عن كل خطأ ، متأثراً بما لهما في النفوس من شأن وتقدير .

الله أو الموجود الاول

نستمدّ آراء الفارابي في الله من كتابه « المدينة الفاضلة » خاصة ، وهذا اهمّ ما قال :

١ — الموجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات كلها[1] :

لا يثبت الفارابي هذه القضية بدليل ، ولكن دليلها كامنٌ فيها ، وهو يفترض التسليم بقانون السببية ، وبان العلل لا تتسلل الى ما لا نهاية له ، فتنتهي حتماً الى علة اولى غير معلولة .

---

١) المختارات : ص ٤١

٢ – والموجود الاول واجب الوجود ، ازليّ ابديّ :

قال الفارابي في الموجود الأول : « لا امكان ان لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه . فلهذا هو ازلي ، دائم الوجود بجوهره وذاته ، من غير ان يكون به حاجة في ان يكون ازلياً الى شيء آخر يمدّ بقاءه ، بل هو بجوهره كافٍ في بقائه ، ودوام وجوده. »[١]

وهذا يعني ان الموجودات نوعان : الاول موجود لان الوجود من لوازم طبيعته ، فلا سبب لوجوده ، ولا بدء ، ولا نهاية ، وهو الله. والثاني موجود ، لا لأن الوجود من لوازم طبيعته ، بل لأنه ممكن الوجود ، واوجده سبب ، وهذا هو كل ما سوى الله من موجودات .

٣ – والموجود الاول تام ، وكل ما سواه ناقص :

يؤكد الفارابي تمام الله ، دون ان يؤيد ذلك ببرهان ، فيقول : « هو بريء من جميع انحاء النقص ، وكل ما سواه فليس يخلو من ان يكون فيه شيء من انحاء النقص ... فوجوده افضل الوجود ... وهو من فضيلة الوجود في اعلى انحائه ، ومن كمال الوجود في ارفع المراتب ... ولا يمكن ان يكون له وجود بالقوة . »[٢]

٤ – والموجود الاول واحد :

يستند الفارابي لاثبات وحدانية الله الى اصلين :

اولاً : الى استحالة وجود مثلين ، والى استحالة تباينٍ بين الهين : يستحيل وجود مثلين ، لانه يستحيل تمييزهما . ويستحيل تباين الهين تامين : ان تباينا بشيء واشتركا في آخر ، يكونا مركّبين ، معلولين

١) المختارات : ص ٤١
٢) المختارات : ص ٤١

لما تركـّبا منه ، والاول غير معلول . وان باين احدهما الآخر بصفة ، وشاركه في سائر وجوده ، كان هذا الذي باين مركـّباً معلولا ، ولم يبقَ الاول . فالاول واحد .

ثانياً : الى ان التام ما لا يوجد مثله من نوعه . والاول تام . فهو منفرد في وجوده النوعي لا شريك له .

٥ — والموجود الاول عالم :

الاول يعلم ذاته ، ويعلم في ذاته كل ما صدر عنه . قال الفارابي : « الاول يعقل ذاته : وان ... عقل ذاته ، فقد عقل بوجه ما الموجودات كلّها ، لان سائر الموجودات انما اقتبس كلُ واحدٍ منها الوجود عن وجوده . »[١].

٦ — والموجود الاول التام متصف بكل صفات الكمال :

هو بسيط لا مادة له ، حيّ ، تام الجمال ، وبادراكه لجماله يعشق ذاته ، ويجد فيها لذته وسروره .

صدور العالم عن الاول : الفيض

عن الله ، الموجود الاول ، وُجدت سائر الموجودات ، ووُجدت ضرورةً ، وفي الازل[٢].

هي لم توجد عن ارادة، ولا لغاية، بل لان طبيعة الاول تقتضي

---

١) السياسة المدنية : ص ٣٤

٢) ازلية العالم نتيجة لضرورته ، وقد أثبتها الفارابي في كتاب « السياسة المدنية (ص ٤٨) حيث قال : « وجود ما يوجد عنه (عن الله) غير متأخر عنه بالزمان اصلاً ، انما يتأخر عنه بسائر انحاء التأخر . »

وجود كل ما وجد عنه . وَجُود الله هو السبب في وُجُود ما وجد عنه : « هو جواد ، وجُودُه هو في جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ، ويتحصّل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه »[1] .

ووجود الموجودات عن الله يتم بطريقة الفيض على الوجه التالي :

من الاول — اي الله — يفيض الثاني .

هذا الثاني عقل بسيط لا جسم له ، ولا هو في جسم ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث . وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود السماء الاولى .

والثالث كالثاني عقل بسيط ، لا جسم له ، ولا هو في جسم ، يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من ذاته يلزم عنه كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود رابع .

وهكذا تتوالى العقول ، ويفيض من كل عقل جسمٌ سماوي وعقلٌ مفارق ، فيفيض من العقل الرابع عقل خامس وكرة زحل ، ومن العقل الخامس عقلٌ سادس وكرة المشتري ، ومن العقل السادس عقل سابع وكرة المريخ ، ومن العقل السابع عقل ثامن وكرة الشمس ، ومن العقل الثامن عقل تاسع وكرة الزهرة ، ومن العقل التاسع عقل عاشر وكرة عطارد ، ومن العقل العاشر العقل الحادي عشر ، وفلكُ القمر . العقل الحادي عشر هو العقل الفعال ، آخرُ العقول الفارقة ، وكرة القمر آخر الاجسام السماوية .

الاجسام السماوية تشترك كلها في الحركة الدورية فتصدر عنها الهيولى المشتركة بين كل الاجسام الارضية . والاجسام السماوية

---

١) المدينة الفاضلة : المطبعة الكاثوليكية : ص ٤٠

تتباين بجواهرها فيحدث عنها الاجسام الارضية المختلفة الجواهر ، تحدث الاسطقسات ، ثم المعادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الانسان .

بدأ الفيض في عالم العقول والاجسام السماوية من الافضل الى الاخس ، وبدأ في عالم الارض من الاخس الى الافضل ، من الهيولى الى الانسان .

النفس

للنفس ، في نظر الفارابي ، خمس قوى : الغاذية ، والحاسة ، والمتخيلة ، والناطقة ، والنزوعية .

بالقوة الغاذية يتم الغذاء ، ولهذه القوة الرئيسة قوى خادمة كالمعدة ، والكبد ...

وبالقوة النزوعية نشتاق الى الشيء او نكرهه ، نطلبه او نهرب منه ، وفقاً لما علمناه منه عن طريق الحس ، او التخيّل ، او القوة الناطقة . بهذه القوة يكون البغض والحب ، الخوف والامن ، الغضب والرضا ، القسوة والرحمة ...

اما القوى الثلاث الباقية فهي قوى ادراك ، بهـــا تتم المعرفة فلنفصّل هذه القوى ، وما تقوم به من وظائف :

١ – القوة الحاسة

هي الحس المشترك لدى ارسطو ، يسمّيه الفارابي الحاسة ، والحساسة ، والحاسة المشتركة ، والحاس المشترك .

لهذه القوة رواضع – هي الحواس الخمس – تحمل اليها صور العالم المحسوس حمل اصحاب اخبارٍ اخبارَ المملكة الى الملك .

في هذه القوة تجتمع صور المحسوسات ، وبها يتمّ الاحساس بالصور . انها ، كالحس المشترك لدى ارسطو ، تقبل الصور ، وتجمع بينها ، وتحسّ بها .

وينسب الفارابي الى هذه القوة ، في كتاب السياسة المدنية ، وظيفة اخرى هامة ، هي ادراك اللذيذ والمؤذي[1].

٢ – المتخيلة

للمتخيّلة ، لدى الفارابي ، وظائف متعددة :

اولاً : **قبول الصور وحفظها** : تقبل المتخيلة الصور الواردة عليها من الحواس الخمس ، وتحفظها بعد غيبتها عن الحواس حفظَ خزانةٍ لمخزونات .

ثانياً : **الفصل والتركيب** : حين تخلو المتخيلة الى ذاتها ، لا الحواس تقدّم لها صوراً للحفظ ، ولا هي تقدّم صوراً للقوة الناطقة او النزوعية ، تعود الى الصور المحفوظة لديها تتحكم فيها ، فتُفرد بعضها عن بعض ، وتركّب بعضها الى بعض تركيباتٍ مختلفة ، موافقةً للمحسوس او غير موافقة . هو عمل ابداع تقوم به المتخيلة مستعملة ما فيها من رسوم العالم المحسوس ، ويكون ذلك في اليقظة او في النوم[2].

ثالثاً : **المحاكاة** : المحاكاة هي ان تأتي المتخيلة بصورٍ تشبّه بها ما يعرض لها . وهي تحاكي :

---

١) كتاب السياسة المدنية : ص ٣٣
٢) السياسة المدنية : ص ٣٣

١ ــ المحسوسات بالحواس الخمس ، كأن تحاكي بالثلج كلّ أبيض ، وبالليل كلّ أسود .

٢ ــ القوةَ الغاذية ، كأن تحاكي الأكل بمائدة عليها اطعمة .

٣ ــ مزاجَ البدن ، كأن تحاكي حرارته بالنار ، وبرودته بالجليد، ورطوبته بالسباحة في المياه .

٤ ــ القوة النزوعية ، كأن تحاكي الشهوة والغضب بتركيب الافعال التي تحققهما .

وقد تتحرّك الاعضاء للقيام بهذه الافعال ، فيقوم انسان من نومه ليضرب آخر ، او ليفرّ ، دون واردٍ من خارج .

٥ ــ المعقولات ، ليس للمتخيلة ان تقبل المعقولات كمعقولات، بل هي تحاكيها بما يحاكيها من المحسوسات ، كأن تحاكي الحرية بصورة فتاة تحمل مشعلاً من نور ، او تحاكي التعاون برزمة قضبان .

وهذه المعقولات ترد المتخيلة من القوة الناطقة فينا ، وترد ايضاً من العقل الفعّال ، في اليقظة او في النوم ، فتكون النبوة ، والكهانة ، والاحلام الصادقة .

رابعاً : ادراك النافع والضار : وينسب الفارابي الى المتخيلة ، في كتاب السياسة المدينة ، « ادراك النافع والضار ، واللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق . »[1] المتخيلة تدرك ما تدركه الحاسة المشتركة ، اي اللذيذ والمؤذي ، وتدرك ما لا تدركه اي النافع والضارّ ، ولكنها لا تدرك الجميل والقبيح . والمتخيلة، في الحيوان ، تقوم مقام العقل في الانسان[2].

١) السياسة المدنية : ص ٣٣ .
٢) السياسة المدنية : ص ٣٣ .

٣ – القوة الناطقة او العقل

العقل نوعان : نظري وعملي .

العقل العملي يعلم الجزئيات ، ويميّز بين الجميل والقبيح .

والعقل النظري يدرك الكليات ، ويميّز بين الحق والضلال .

والعقل مراتب :

اولاً : العقل بالقوة : هو العقل المنفعل ، كما دعاه ارسطو ويدعوه الفارابي ، قبل ايّ ادراك . هو صحيفة بيضاء لا يعلم شيئاً ، ولكنه قادر على ان يعلم ، على ان يقبل المعقولات قبول الهيولى للصور الجسمانية . ولهذا يدعوه ايضاً عقلاً هيولانياً .

ثانياً : العقل بالفعل : هو العقل الذي ادرك معقولات .

وهذه المعقولات نوعان : منها ما هو مجرّد عن المادة ، ومعقول بالفعل ، كالعقول المفارقة . ومنها ما هو ماديّ ، ومعقول بالقوة ، ككل الاجسام .

ولا تصبح الاجسام ، المعقولة بالقوة ، معقولات بالفعل الا بفعل محرّك ينقلها من القوة الى الفعل .

ولا يصبح العقل بالقوة عقلاً بالفعل الا بفعل محرك ايضاً ينقله من القوة الى الفعل .

هذا المحرِّك هو العقل الفعّال ، اخر العقول المفارقة : انه يرسم في العقل بالقوة شيئاً ما يصيّره عقلاً بالفعل ، ويصيّر به المعقولات بالقوة معقولات بالفعل . ان منزلة العقل الفعال من العقل والمعقولات منزلة الشمس من البصر والمبصَرات ، ونسبة ما يرسمه في العقل والمعقولات نسبة نور الشمس .

ثالثاً : العقل المستفاد : هو العقل بالفعل ، وقد ادرك ، عن

طريق الحواس ، المعقولات كلّها ، فاصبح اشدّ مفارقة للمادة ، وادنى الى العقل الفعال، قابلاً لحلوله فيه، وقبول ما يفيضه اليه من علوم .

٤ — العقل المستفاد والمتخيلة والعقل الفعال

رأينا دور العقل الفعال في المعرفة العقلية العادية عن طريق الحواس . ونرى الآن دوره في علوم الانسان الفائقة ، في الفلسفة ، والنبوة ، والكهانة ، والرؤى الصادقة .

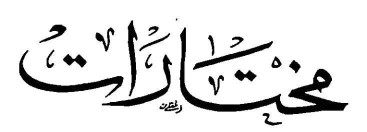
اذا بلغ انسان درجة العقل المستفاد ، واتصل بالعقل الفعال ، قبل من فيضه معقولات تصيّره فيلسوفاً .

واذا كانت المتخيلة في انسان قوية كاملةً جدًّا ، قبلت من فيض العقل الفعال مثل ما يقبل العقل المستفاد ، وكان النبيّ . وتقبل المتخيلة من العقل الفعال كليات وجزئيات ، تقبل الكليات بما يحاكيها من الصور المحسوسة ، وتقبل الجزئيات — الحاضرة المستقبلة — بان تتخيّلها كما هي ، او تحاكيها بصور محسوسة . فالفرق اذاً بين النبي والفيلسوف ليس في ما يقبلانه من العقل الفعال ، بل في نوع التصوّر والتعبير : الفيلسوف يتصوّر معقولات، ويعبّر عنها تعبيراً مجرداً ، والنبي يتخيّل ما يعلم ويعبّر عنه بالامثال والرموز .

اما الكهانة — وهي العلم بالغيب — فتحصل ، في اليقظة ، عن اتصال المتخيّلة بالعقل الفعال ، وقبولها منه معقولات او جزئيات .

والرؤى الصادقة ، كالكهانة ، تحصل عن اتصال المتخيلة بالعقل الفعال، وقبولها منه جزئيات او معقولات، وتحصل في النوم، لا في اليقظة.

نرى مما تقدّم دور المتخيلة في النبوة والكهانة والرؤى الصادقة، ونرى دور العقل الفعال في معارف الانسان ، وما في كل هذه النظريات من وهن واوهام .


مختارات

ثبت في هذا الجزء :

١ – من كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : مقدمات ، وبعض قضايا .
٢ – من المدينة الفاضلة : اهم نصوصها في الله ، والفيض ، والنفس .
٣ – من السياسة المدنية : بعض نصوص .
٤ – من مقالة في معاني العقل : اهم نصوصها .

مِنْ

كتاب الجمع بَين رأيي الحكيمَين
أفلاطون الإلهي وَأرسطوطاليس

غاية الكتاب

لما رأيتُ اكثر اهل زماننا قد تحاضّوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادّعوا ان بين الحكيمين المقدَّمين المبرِّزين اختلافاً في اثبات المبدع الاوّل ، وفي وجود الاسباب منه ، وفي امر النفس والعقل ، وفي المجازاة على الافعال ، خيرها وشرّها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ، اردت ، في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عمّا يدلّ عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشكّ والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وابيّن مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لان ذلك من اهم ما يُقصد بيانه ، وانفع ما يراد شرحه وايضاحه ، اذ الفلسفة حدُّها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ، ومنشئان لاوائلها واصولها ، ومتممان لاواخرها وفروعها ، وعليهما المعوَّل في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما ، في كلّ فنّ ، انما هو الاصل المعتمد عليه ، لخلوّه من الشوائب والكدر . بذلك نطقت الالسن ، وشهدت العقول ، ان لم يكن من الكافة ، فمن الاكثرين من ذوي الالباب الناصعة ، والعقول الصافية ...

اجماع العقلاء حجة

فأما أن يكون رأي الجميع ، او الاكثرين ، واعتقادهم في هذين الحكيمين أنهما المنظوران ، والامامان المبرّزان في هذه الصناعة ،

سخيفاً مدخولاً ، فذلك بعيد عن قبول العقل اياه وإذعانه له ، ... لانّا نعلم يقيناً انه ليس شيء من الحجج اقوى وانفع واحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد ، واجتماع الآراء الكثيرة ، اذ العقل ، عند الجميع ، حجّة . ولاجل ان العقل ربما يُخيّل اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه ، من جهة تشابه العلامات المستدَلّ بها على حال الشيء ، احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة . فمهما اجتمعت ، فلا حجة اقوى ، ولا يقين احكم من ذلك .

ثم لا يغرّنّك وجودُ اناسٍ كثيرة على آراء مدخولة ، فان الجماعة المقلّدين لرأيٍ واحد ... بمنزلة عقلٍ واحد ، والعقل الواحد ربما يخطأ في الشيء الواحد ، ... لا سيما اذا لم يتدبر الرأي ، الذي يعتقده ، مراراً ، ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة . وان حسن الظن بالشيء ، او الاهمال في البحث ، قد يغطي ، ويعمي ، ويخيّل .

واما العقول المختلفة ، اذا اتفقت بعد تأمل منها ، وتدرّب ، وبحث ، وتنقير ، ومعاندة ، وتبكيت ، واثارة الاماكن المتقابلة ، فلا شيء اصحّ مما اعتقدته ، وشهدت به ، واتفقت عليه . ونحن نجد الالسن المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تُضرب الامثال ، واليهما يُساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحكَم العميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة .

واذا كان هذا هكذا فقد بقي ان يكون في معرفة الظانّين بهما أن بينهما خلافاً في الاصول تقصير ...

قدم العالم وحدوثه

من ذلك ايضاً امر العالم وحدوثه ، وهل له صانع هو علته الفاعلية ام لا .

ومما يُظنّ بارسطوطاليس انه يرى ان العالم قديم ، وبافلاطون انه يرى ان العالم حادث .

فأقول : ان الذي دعا هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب « طوبيقا » ... ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضاً ما يذكره في كتاب « السماء والعالم » ... ، ومن نظر في اقاويله في الربوبية ، في الكتاب المعروف باثولوجيا ، لم يُشَبَّه عليه امرُه في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان تخفى ، وهناك تبيّن ان الهيولى ابدعها الباري ، جلّ ثناؤه ، لا عن شيء ...

المُثُل

ومن ذلك الصور والمثُل ، التي تُنسب الى افلاطون أنه أثبتها ، وارسطو على خلاف رأيه فيها .

وذلك ان افلاطون ، في كثير من اقاويله ، يومئ الى ان للموجودات صوراً مجرّدة في عالم الاله ، وربما يسمّيها المثل الالهية ، وانها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وان الذي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة .

وارسطو ذكر في حروفه ، في ما بعد الطبيعة ، كلاماً شنّع فيه على القائلين بالمثل والصور ، التي يقال انها موجودة ، قائمة في عالم الاله غير فاسدة ، وبيّن ما يلزمها من الشناعات ...

وقد نجد ان ارسطو ، في كتابه في الربوبية ، المعروف باثولوجيا، يثبت الصور الروحانية ، ويصرّح بانها موجودة في عالم الربوبية .

فلا تخلو هذه الاقاويل ، اذا أُخذت على ظاهرها ، من احدى ثلاث حالات : إما ان يكون بعضها مناقضاً بعضها ، واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له ، واما ان يكون لها معانٍ وتأويلات تتفق بواطنها ، وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق .

فاما ان يُظن بارسطو ، مع براعته وشدة يقظته ، وجلالة هذه المعاني عنده — اعني الصور الروحانية — ، انه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي ، فبعيد مستنكر .

وأما ان بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له ، فهو أبعد جدًا ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يُظن ببعضها انه منحول .

فبقي ان يكون لها تأويلات ومعانٍ ، اذا كُشف عنها ، ارتفع الشكّ والحيرة .

فنقول : انه ، لما كان الباري ... حياً ، موجدًا لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده صورُ ما يريد ايجادَه ، في ذاته ...

وايضاً فان ذاته ، لمـــا كانت باقية لا يجوز عليها التبدّل والتغيّر ، فما هو بحيّزه ايضاً كذلك باقٍ غير داثر ولا متغيّر .

ولو لم يكن للموجودات صورٌ وآثار في ذات الموجد الحيّ المريد ، فما الذي كان يوجده ؟ وعلى ايّ مثال ينحو بما يفعله ، ويبدعه ؟... فعلى هذا المعنى ينبغي ان تعرَفً وتصوَّر اقاويل

اولئك الحكماء في ما اثبتوه من الصور الالهية ، لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم ...

الثواب والعقاب

ومما يُظنّ بالحكيمين ، افلاطون وارسطو ، انهما لا يريانه ، ولا يعتقدانه ، امرُ المجازاة والثواب والعقاب ، وذلك وهم فاسد بهما .

فان ارسطو صرّح بقوله : ان المكافأة واجبة في الطبيعة . ويقول ، في رسالته ، التي كتبها الى والدة الاسكندر ، حين بلغها نعيُه ، وجزعت عليه ، وعزمت على التشكك بنفسها ... : « ان الاسكندر العظيم من افضل الاخيار الماضين ... الاسكندر اشهر الماضين والحاضرين دلائلَ ، واحسنُهم ذكرًا ، واحمدهم حياة ، واسلمهم وفاة . يا والدة الاسكندر ، ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر ، فلا تكسبنّ ما يبعدك عنه ، ولا تَجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه ، حين الالتقاء في زمرة الاخيار ، واحرصي على ما يقرّبك منه ، واوّل ذلك تولّيك بنفسك الطاهرة امر القرابين في هيكل ديوس[1] .

فهذا ، وما يتلوه من كلامه ، يدلّ دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة معتقداً .

واما افلاطون فانه اودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور ، والحكم ، والعدل ، والميزان ، وتوفيـــة الثواب والعقاب على الاعمال ، خيرها وشرها .

---

١) ديوس لفظ يوناني يعني الله ، وايراد اللفظ اليوناني مع وجود لفظ عربي يقابله ، محاولةٌ من واضع الرسالة لايهامنا بانه ينقل ، ودليل لنا على ان الرسالة منحولة .

من

كتاب المدينة الفاضلة

الموجود الاول

الموجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات كلها . وهو بريء من جميع انحاء النقص ، وكل ما سواه فلا يخلو من ان يكون فيه شيء من انحاء النقص ، اما واحداً واما اكثر من واحد . واما الاول فهو خلو من انحائها كلها ، فوجوده افضل الوجود ، واقدم الوجود ، ولا يمكن ان يكون وجود افضل ولا اقدم من وجوده ، وهو من فضيلة الوجود في اعلى انحائه ، ومن كمال الوجود في ارفع المراتب . ولذلك لا يمكن ان يشوب وجوده وجوهره عدمٌ اصلاً . ولا يمكن ان يكون له وجود بالقوة ، ولا على نحو من الانحاء . ولا امكان ان لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه . فلهذا هو ازلي ، دائم الوجود بجوهره وذاته ، من غير ان يكون به حاجة في ان يكون ازلياً الى شيء آخر يمدّ بقاءه ، بل هو بجوهره كافٍ في بقائه ودوام وجوده . ولا يمكن ان يكون وجود اصلاً مثل وجوده ، ولا ايضاً في مثل مرتبة وجوده وجود يمكن ان يكون له او يتوفر عليه .

وهو الموجود الذي لا يمكن ان يكون له سبب به او عنه او له كان وجوده . فانه ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ، ولا في موضوع اصلاً ، بل وجوده خلو من كل مادة ، ومن كل موضوع . ولا ايضاً له صورة ، لان الصورة لا يمكن ان تكون الا في مادة . ولو كانت له صورة ، لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة . ولو كان كذلك لكان لقوامه بجزءيه اللذين منهما ائتلف ، ولكان لوجوده سبب ، فان كل واحد من اجزائه سبب لوجود جملته ، وقد وضعنا

انه سبب اول . ولا ايضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون وجوده انما ليتم تلك الغاية وذلك الغرض ، والا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده ، فلا يكون سبباً اولاً . ولا ايضاً استفاد وجوده من شيء اخر اقدم منه ، وهو من ان يكون استفاد ذلك مما هو دونه ابعد .

نفي الشريك عنه تعالى

وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن ان يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه ، لان كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر ، له ايضاً هذا الوجود ، مباينةٌ اصلاً ، ولا تغاير اصلاً . فلا يكون اثنان ، بل يكون هناك ذات واحدة فقط ، لانه ان كانت بينهما مباينة ، كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه ، فيكون الشيء الذي باين به كل واحد منهما الآخر ، جزءا مما به قوام وجودهما ، والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر ، فيكون كل واحد منهما منقسماً بالقول ، ويكون كل واحد من جزءيه سبباً لقوام ذاته . فلا يكون اولا ، بل يكون هناك موجود آخر اقدم منه ، هو سبب لوجوده وذلك محال .

وان كان ذلك الآخر هو الذي فيه ما باين به هذا ، ولم يكن في هذا شيء يباين به ذلك — الا بعد الشيء الذي باين به ذلك — لزم ان يكون الشيء ، الذي به باين ذلك الآخر هذا ، هو الوجود الذي يخص ذاك . ووجود هذا مشترك لهما ، فاذاً ذلك الآخر وجوده مركّب من شيئين : من شيء يخصه ، ومن شيء يشارك به هذا . فليس اذاً وجود ذاك هو وجود هذا ، بل ذات هذا بسيط غير منقسم ، وذات ذلك منقسم . فلذلك اذاً جزءان بهما قوامه .

فلوجوده اذاً سبب . فوجوده اذاً دون وجود هذا وانقص منه . فليس هو اذاً من الوجود في الرتبة الاولى .

وايضاً فانه لو كان مثل وجوده في النوع خارجاً عنه بشيء[1] آخر ، لم يكن تام الوجود . لان التام هو ما لا يمكن ان يوجد خارجاً عنه وجود من نوع وجوده ، وذلك في اي شيء كان ، لان التام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجاً عنه ، والتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً عنه ، وكذلك التام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجاً عنه ، وكذلك كل ما كان من الاجسام تاماً لم يمكن ان يكون من نوعه شيء آخر غيره ، مثل الشمس والقمر وكل واحد من الكواكب الاخر . واذا كان الاول تام الوجود ، لم يمكن ان يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره . فاذاً هو منفرد بذلك الوجود وحده ، فهو واحد من هذه الجهة .

الاول عاقل ، عالم

انه ليس بمادة ، ولا مادة له بوجه من الوجوه . فانه بجوهره عقل بالفعل ، لان المانع للصورة من ان تكون عقلاً ، وان تعقل بالفعل ، هو المادة التي فيها يوجد الشيء ، فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة ، كان ذلك الشيء عقلاً بالفعل . وتلك حال الاول . فهو اذاً عقل بالفعل . وهو ايضاً معقول بجوهره ، فان المانع ايضاً للشيء من ان يكون بالفعل معقولاً هو المادة . وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لان الذي هويته عقل ليس يحتاج

١) لعل الباء زائدة .

في ان يكون معقولا الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل، وبان ذاته تعقله معقولا بالفعل . وكذلك لا يحتاج في ان يكون عقلاً بالفعل ، وعاقلاً بالفعل ، الى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بان يعقل ذاته . فان الذات التي تَعقل هي التي تُعقل ، فهو عقل من جهة ما هو معقول . فانه عقل ، وانه معقول ، وانه عاقل ، وهي كلها ذات واحدة ، وجوهر واحد غير منقسم ...

وكذلك الحال في انه عالم ، فانه ليس يحتاج ، في ان يعلم ، الى ذات اخرى ، يستفيد بعلمها الفضيلة ، خارجة عن ذاته ، ولا في ان يكون معلوماً الى ذات اخرى تعلمه ، بل هو مكتفٍ بجوهره في ان يَعلم ويُعلم . وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره ، فانه يعلم ، وانه معلوم ، وانه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد .

جمال الاول ولذته[١]

الجمال والبهاء والزينة ، في كل موجود ، هو ان يوجد وجوده الافضل ، ويحصل له كماله الاخير .

واذا كان الاول وجوده افضل الوجود ، فجماله فائت لجمال كل ذي جمال ، وكذلك زينته وبهاؤه . ثم هذه كلها له في جوهره وذاته ، وذلك في نفسه ، وبما يعقله من ذاته . واما نحن فان جمالنا وزينتنا وبهاءنا هي لنا باعراضنا لا بذاتنا ، وللاشياء الخارجة عنا

---

١) تصرفنا احياناً في وضع العناوين لكي تطابق ما ابقينا من النص .

لا في جوهرنا . والجمال فيه والكمال ليسا هما فيه سوى ذات واحدة . وكذلك سائرها .

واللذة والسرور والغبطة انما ينتج ويحصل اكثر بان يدرك الاجمل والابهى والازين بالادراك الاتقن والاتم . فاذ كان هو الاجمل في النهاية والابهى والازين ، فادراكه لذاته الادراك الاتقن في الغاية ، وعلمه بجوهره العلم الافضل على الاطلاق ، واللذة التي يلتذ بها الاول لذة لا نفهم نحن كنهها ، ولا ندري مقدار عظمها ، الا بالقياس والاضافة الى ما نجده من اللذة ، عندما نكون قد ادركنا ما هو عندنا اكمل وابهى ادراكاً ، واتقن واتم ، اما باحساس او تخيل او بعلم عقلي . فانّا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن انه فائت لكل لذة في العظم ، ونكون نحن عند انفسنا مغبوطين بما نلنا من ذلك غاية الغبطة ، وان كانت تلك الحال منا يسيرة البقاء ، سريعة الدثور . فقياس علمه هو ، وادراكه الافضل من ذاته والاجمل والابهى ، الى علمنا نحن وادراكنا الاجمل والابهى عندنا ، هو قياس سروره ولذته واغتباطه بنفسه الى ما ينالنا من اللذة والسرور والاغتباط بانفسنا . واذ كان لا نسبة لادراكنا نحن الى ادراكه ، ولا لمعلومنا الى معلومه ، ولا للاجمل عندنا الى الاجمل من ذاته — وان كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيرة — فاذن لا نسبة لالتذاذنا وسرورنا واغتباطنا لانفسنا الى ما للاول من ذلك ، وان كانت له نسبة فهي نسبة يسيرة جداً .

لا غاية للاول من ايجاد العالم

الاول هو الذي عنه وُجد . ومتى وُجد للاول الوجود الذي هو له ، لزم ضرورةً ان يوجد عنه سائر الموجودات ... ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى ان وجودَ غيره فائضٌ عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجودُ ما يُوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ، ولا على انه غاية لوجود الاول ... فالاول ليس وجودُه لاجل غيره ، ولا يُوجَد به غيرُه حتى يكون الغرضُ من وجوده ان يُوجِد سائر الاشياء ، فيكون لوجوده سببٌ خارج عنه ، فلا يكون اولا . ولا ايضاً باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك ، خارجاً عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله او شيء اخر ، فيستفيد بما يبذل من ذلك لذةً اوكرامة او رئاسة او شيئاً غير ذلك من الخيرات . فهذه الاشياء كلها محال ان تكون في الاول ، لانها تسقط اوّليته وتقدّمه ، وتجعل غيره اقدم منه ، وسبباً لوجوده ، بل وجوده لاجل ذاته ، ويلحق جوهره ووجوده ويتبعه ان يوجد عنه غيره . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود الى غيره هو في جوهره ، ووجوده ، الذي به تجوهره في ذاته ، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه .

الفيض

يفيض من الاول وجود الثاني .

فهذا الثاني هو ايضاً جوهر غير متجسم اصلاً ، ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . وليس ما يعقل من ذاته

هو شيء غير ذاته . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود السماء الاولى.

والثالث ايضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود رابع .

وهذا ايضاً لا في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة زحل . وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود خامس .

وهذا الخامس ايضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري ، وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سادس .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سابع .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس . وبما يعقل من الاول ، يلزم عنه وجود ثامن .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الزهرة . وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود تاسع .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول .

فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد . وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود عاشر .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود حادي عشر .

وهذا الحادي عشر هو ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . ولكن عنده ينتهي الوجود ، الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود الى مادة وموضوع اصلا . وهي الاشياء المفارقة ، التي هي في جواهرها عقول ومعقولات . وعند كرة القمر ينتهي وجود الاجسام السماوية ، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً .

المادة والصورة

كل واحد من هذه[1] قوامه من شيئين : احدهما منزلته منزلة خشب السرير ، والآخر منزلته منزلة خلقة السرير ، فما منزلته الخشب هو المادة والهيولى ، وما منزلته خلقته فهو الصورة والهيئة . وما جانس هذين من الاشياء فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة. والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة . فالمادة وجودها لاجل الصورة ، ولو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة . والصورة وجودها ، لا لتوجد بها المادة ، بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل . فان كل نوع انما يحصل موجوداً بالفعل ، وباكمل وجودية ، اذا حصلت صورته . ومـــا دامت مادته موجودة دون

---

١) اي الاجسام الطبيعية

صورته ، فانه انما هو ذلك النوع بالقوة ، فان خشب السرير ، ما دام بلا صورة السرير ، فهو سرير بالقوة ، وانما يصير سريراً بالفعل اذا حصلت صورته في مادته . وانقص وجودَي الشيء هو بمادته ، واكمل وجوديه هو بالصورة ...

والاسطقسات اربع ، وصورها متضادة . ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة ذلك الاسطقس ، ولضدها . ومادة كل واحدة منها مشتركة للجميع ، وهي مادة لها ولسائر الاجسام الاخر ، التي تحت الاجسام السماوية ، لان سائر ما تحت السماوية كائنة عن الاسطقسات . ومواد الاسطقسات ليست لها مواد ، فهي المواد الاولى المشتركة لكل ما تحت السماوية ...

وترتيب هذه الموجودات هو ان تقدّم اولاً أخسّها ، ثم الافضل فالافضل الى ان تنتهي الى افضلها ، الذي لا افضل منه . فاخسها المادة الاولى المشتركة ، والافضل منها الاسطقسات ، ثم المعدنية ، ثم النبات ، ثم الحيوان غير الناطق ، ثم الحيوان الناطق .

حدوث المادة والصور

وللاجسام السماوية كلها ايضاً طبيعة مشتركة ، وهي التي بها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الاول منها حركةً دورية في اليوم والليلة ... وبينها ايضا تباين في جواهرها من غير تضاد ، مثل مباينة زحل للمشتري ، وكل كوكب لكل كوكب ، وكل كرة لكل كرة ...

فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها[1] وجودُ المادة الاولى المشتركة

---

١) للاجسام السماوية .

لكل ما تحتها ، وعن اختلاف جواهرها وجودُ اجسامٍ كثيرة مختلفة الجواهر ...

فيحدث اولاً الاسطقسات ، ثم ما جانسها وقاربها من الاجسام مثل البخارات واصنافها ...

ثم تفعل فيها[١] الاجسام السماوية، ويفعلٍ بعضها في بعض ... فيلزم عنها وجود سائر الاجسام . فتختلط اولاً الاسطقسات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك اجسام كثيرة متضادة ، ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط ، وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات ، فيكوّن ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الاول ، فيحدث من ذلك ايضاً اجسام كثيرة متضادة الصور ...

المعدنيات تحدث باختلاط اقرب الى الاسطقسات واقلّ تركيباً ، ويكون بعدُها عن الاسطقسات برتب اقلّ . ويحدث النبات باختلاط اكثر منها تركيباً ، وابعد عن الاسطقسات برتبٍ اكثر . والحيوانً غير الناطق يحدث باختلاط اكثر تركيباً من النبات . والانسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الاخير .

قوى النفس

اذا حدث الانسان فاوّل ما يحدث فيه القوةُ ، التي بها يتغذّى ، وهي القوة الغاذية .

ثم ، من بعد ذلك ، القوة التي بها يحسّ الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرها ، والتي بها يحسّ الطعوم ، والتي بها يحسّ الروائح ،

---

١) في الاسطقسات وهي العناصر الاربعة : الماء والهواء والتّراب والنار.

والتي بها يحسّ الاصوات ، والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات .

ويحدث مع الحواس بها[1] نزوعٌ الى ما يحسّه ، فيشتاقه او يكرهه .

ثم يحدث فيه[2] ، بعد ذلك ، قوةٌ اخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات ، بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هي القوة المتخيلة . فهذه تركّب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضَها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة ، وبعضها صادقة ، ويقترن بهاً نزوع نحو ما يتخيّله .

ثم ، من بعد ذلك ، يحدث فيه[2] القوةُ الناطقة ، التي بها يمكن ان يعقل المعقولات ، وبها يميّز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم ، ويقترن بها ايضاً نزوع[3] نحو ما يعقله .

فالقوة الغاذية ، منها قوة واحدة رئيسة ، ومنها قوى رواضع لها وخدم . فالقوة الغاذية الرئيسة هي من سائر اعضاء البدن في القلب ، والرواضع والخدم متفرقة في سائر الاعضاء ... مثل المعدة والكبد والطحال ...

•

والقوة الحاسة ، فيها رئيس وفيها رواضع . ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع ، المتفرقة في العينين ، وفي الاذنين ، وفي سائرها . وكل واحد من هذه الخمس يدرك احساساً

---

1) يريد ان يقول : الاحساس بالحواس .
2) في الانسان .
3) يحدث النزوع عن الاحساس ، وعن التخيل ، وعن الادراك العقلي .

ما يخصّه. والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس باسرها، وكأنّ هذه الخمس هي منذرات تلك، وكأن هؤلاء اصحاب اخبار، كلّ واحد منهم موكل بجنس من الاخبار، وباخبار ناحية من نواحي المملكة، والرئيسة[1] كأنها هي الملك، الذي عنده تجتمع اخبار نواحي مملكته من عند اصحاب اخباره. والرئيسة من هذه ايضاً هي في القلب.

والقوة المتخيّلة ليس لها رواضع متفرقة في اعضاء اخر، بل هي واحدة، وهي ايضاً في القلب. وهي تحفظ المحسوسات[2] بعد غيبتها عن الحس. وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات، ومتحكّمة عليها، وذلك انها تُفرد بعضها عن بعض، وتركّب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة يتفق في بعضها ان تكون موافقة لما حُسّ، وفي بعضها ان تكون مخالفة للمحسوس.

•

واما القوة الناطقة فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الاعضاء، بل انما رئاستها على سائر القوى[3]...

•

والقوة النزوعية وهي التي تشتاق الى الشيء وتكرهه... وهذه القوة هي التي بها تكون الارادة، فان الارادة هي نزوع الى ما أُدرك، وعن ما أُدرك، اما بالحس، واما بالتخيّل، واما بالقوة الناطقة، وحُكم فيه انه ينبغي ان يؤخذ او يُترك. والنزوع قد

---

١) هي الحاس المشترك.
٢) اي صور المحسوسات.
٣) الغاذية، والحاسة، والمتخيلة.

يكون الى علم شيء ما ، وقد يكون الى عمل شيء ما ... وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالاحساس.

كيف تعقل القوة الناطقة

المعقولات ، التي شأنها ان ترتسم في القوة الناطقة ، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ، ومعقولات بالفعل ، وهي الأشياء البريئة من المادة . ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل، مثل الحجارة والنبات ، وبالجملة كل ما هو جسم ، او في جسم... فان هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل .

واما العقل الانساني ... فانه ... بالقوة عقل ، وعقل هيولاني...

الاشياء التي في مادة ، او هي مادة ... ، معقولات بالقوة ، ويمكن ان تصير معقولات بالفعل . وليس في جواهرها كفاية في ان تصير من تلقاء انفسها معقولات بالفعل . ولا ايضاً في القوة الناطقة ... ، بل تحتاج[1] ان تصير عقلاً بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوة الى الفعل . وانما تصير عقلاً بالفعل ، اذا حصلت فيها المعقولات . وتصير المعقولات ، التي بالقوة ، معقولات بالفعل، اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل . وهي تحتاج[1] الى شيء آخر ينقلها من القوة الى ان يصيرها بالفعل . والفاعل ، الذي ينقلها من القوة الى الفعل ، هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق المادة . فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني ، الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر ، لان

١) اي القوة الناطقة .

منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر... فلذلك سمي العقل الفعّال ... ويسمّى العقل الهيولاني العقل المنفعل . واذا حصل ، في القوة الناطقة ، عن العقل الفعال ، ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ ، التي هي محفوظة في القوة المتخيلة ، معقولات في القوة الناطقة . وتلك هي المعقولات الاولى ، التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل ان الكل اعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية .

المعقولات الاول المشتركة ثلاثة اصناف : صنفٌ اوائلُ للهندسة العلمية ، وصنف اوائل يُوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه ان يعمله الانسان ، وصنف اوائل يستعمل في ان يُعلم بها احوال الموجودات ، التي ليس شأنها ان يفعلها الانسان ، ومباديها ومراتبها ، مثل السموات والسبب الاوّل ، وسائر المبادئ الاخر ، وما شأنها ان تحدث عن تلك المبادئ .

الارادة والاختيار

عندما تحصل هذه المعقولات للانسان ، يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق الى الاستنباط ، ونزوع الى بعض ما عقله ، وشوق اليه والى بعض ما يستنبطه ، او كراهته .

والنزوع الى ما ادركه بالجملة هو الارادة . فان كان ذلك عن احساس او تخيل سمي بالاسم العام ، وهو الارادة . وان كان ذلك عن رويّة ، او عن نطق في الجملة ، سمي الاختيار ، وهذا يوجد

في الانسان خاصة . واما النزوع عن احساس او تخيل فهو ايضاً في سائر الحيوان .

السعادة

حصول المعقولات الاولى للانسان هو استكماله الاول . وهذه المعقولات انما جعلت له يستعملها في ان يصير في استكماله الاخير . وذلك هو السعادة ، وهي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادة . وذلك ان تصير في جملة الاشياء البريئة عن الاجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وان تبقى على تلك الحال دائماً ابداً[1]. الا ان رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال .

وانما تبلغ ذلك بافعال ما ارادية ، بعضها افعال فكرية ، وبعضها افعال بدنية ... الافعال الارادية ، التي تنفع في بلوغ السعادة ، هي الافعال الجميلة ، والهيئات والملكات التي تصدر عن هذه الافعال هي الفضائل ... والافعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الافعال القبيحة ، والهيئات والملكات ، التي عنها تكون هذه الافعال ، هي النقائص والرذائل والخسائس .

المتخيلة

القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة . وعندما تكون رواضع[2] الحاسة كلها تحس بالفعل ، وتفعل افعالها ، تكون القوة

١) يعني هذا ان لا معاد للاجسام .
٢) هي الحواس الخمس .

المتخيلة منفعلة عنها ، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات ، وترسمه فيها ، وتكون هي ايضاً مشغولة بخدمة القوة الناطقة ، وبارفاد القوة النزوعية .

فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها الاول ، بان لا تفعل افعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القوة المتخيلة بنفسها فارغةً عما تجدده الحواس عليها دائماً من رسوم المحسوسات ، وتخلّت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية ، فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظةً باقية ، فتفعل فيها بان تركّب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض .

ولها ، مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض ، فعلٌ ثالث ، وهو المحاكاة : فانها خاصةً من بين سائر قوى النفس ، لها قدرة على محاكاة الاشياء المحسوسة ، التي تبقى محفوظة فيها . فاحياناً تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس بتركيب المحسوسات ، المحفوظة عندها ، المحاكية لتلك . واحياناً تحاكي المعقولات . واحياناً تحاكي القوة الغاذية . واحياناً تحاكي القوة النزوعية . وتحاكي ايضاً ما يُصادَف البدن عليه من المزاج ، فانها متى صادفت مزاج البدن رطباً حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها . ومتى كان مزاج البدن يابساً ، حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها ان تحاكي بها اليبوسة ... غير انها لما كانت نفسانية ، كان قبولها لما يفعل فيها البدن من المزاج على حسب ما في طبيعتها ان تقبله ، لا على حسب ما في طبيعة الاجسام ان تقبل المزاجات . فان الجسم الرطب ، متى فعل رطوبة في جسم ما ، قبل الجسم المنفعل الرطوبة فصار رطباً مثل الاول . وهذه القوة ،

متى فعل فيها رطوبة ، او ادنيت اليها رطوبة ، لم تصر رطبة ، بل تقبل تلك الرطوبة بما تحاكيها من المحسوسات . كما ان القوة الناطقة ، متى قبلت الرطوبة ، فانها انما تقبل ماهية الرطوبة بان تعقلها ، ليست الرطوبة نفسها . كذلك هذه القوة ، متى فعل فيها شيء ، قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها ان تقبل ذلك ...

ولانها ليس لها ان تقبل المعقولات معقولات ، فان القوة الناطقة ، متى اعطتها المعقولات التي حصلت لديها ، لم تقبلها كما هي في القوة الناطقة ، لكن تحاكيها بما يحاكيها من المحسوسات . ومتى اعطاها البدن المزاج ، الذي يتفق ان يكون له في وقت ما ، قبلت ذلك المزاج بالمحسوسات التي تتفق عندها مما شأنها ان تحاكي ذلك المزاج . ومتى اعطيت شيئاً شأنه ان يُحس ، قبلت ذلك احياناً كما اعطيت ، واحياناً بان تحاكي ذلك المحسوس بمحسوسات أُخر تحاكيه .

واذا صادفت[1] القوةَ النزوعية مستعدةً استعداداً قريباً لكيفية ما او هيئة ، مثل غضب او شهوة او لافعال ما بالجملة ، حاكت القوة النزوعية بتركيب الافعال التي شأنها ان تكوّن عن تلك الملكة... ففي مثل هذه ، ربما انهضت القوى الراوضعُ الاعضاءَ الخادمة لان تفعل في الحقيقة الافعال التي شأنها ان تكون بتلك الاعضاء ... فتنهض الاعضاء التي فيها القوى الخادمة للقوة النزوعية نحو تلك الافعال بالحقيقة . من ذلك ... ربما قام الانسان من نومه فضرب آخر ، او قام ففرّ من غير أن يكون هناك وارد من خارج . فيقوم

---

١) المتخيلة .

ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة .

وتحاكي ايضاً القوة الناطقة بان تحاكي ما حصل فيها من المعقولات بالاشياء التي شأنها ان تحاكي بها المعقولات ، فتحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال ، مثل السبب الاول والاشياء المفارقة للمادة والسماوات ، بافضل المحسوسات واكملها ، مثل الاشياء الحسنة المنظر ، والمعقولات الناقصة باخس المحسوسات وانقصها ، مثل الاشياء القبيحة المنظر ...

والعقل الفعال ... قد يفيض منه على القوة المتخيلة ، فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما يعطيها احياناً المعقولات ، التي شأنها ان تحصل في الناطقة النظرية ، واحياناً الجزئيات المحسوسات ، التي شأنها ان تحصل في الناطقة العملية ، فتقبل المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي ، وتقبل الجزئيات احياناً بان تتخيلها كما هي ، واحياناً بان تحاكيها بمحسوسات اخر ... فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة ، وبما يعطيها من المعقولات ... بالكهانات على الاشياء الالهية . وهذه كلها قد تكون في النوم ، وقد تكون في اليقظة . الا ان التي تكون في اليقظة قليلة ، وفي الاقل من الناس . فاما التي تكون في النوم فاكثرها الجزئيات ، واما المعقولات فقليلة .

ان القوة المتخيلة ، اذا كانت في انسان ما قويةً كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاءً يستغرقها باسرها ، ولا خدمتُها للقوة الناطقة ، ... وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثلَ حالها عند تحللها منها في وقت النوم ، وكثيرٌ[1] من هذه التي يعطيها العقل الفعال فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فان تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة . فاذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة ، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر ... فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء ، عاد ما في الهواء فيرتسم من رأس في القوة الباصرة ، التي في العين ، وينعكس ذلك الى الحاس المشترك ، والى القوة المتخيلة . ولان هذه كلها متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما اعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً لهذا الانسان . فاذا اتفقت التي حاكت بها القوةُ المتخيلة تلك الاشياء محسوساتٍ في نهاية الجمال والكمال ، قال الذي يرى ذلك ان لله عظمةً جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات اصلاً . ولا يمتنع ان يكون الانسان ، اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل ، في يقظته ، عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، او محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودة الشريفة ، ويراها ،

---

١) الجملة غير واضحة التركيب ، ويمكن تقدير « كان » قبل « كثير » .

فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية . فهذا هو اكمل المراتب ، التي تنتهي اليها القوة المتخيلة ، واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة .

ودون هذا مَن يرى جميع هذه ، بعضَها في يقظته ، وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الاشياء كلها ، ولكن لا يراها ببصره . ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط .

مِن
كتاب السِّياسة المدنيّة

مبادئ الموجودات

المبادئ ، التي بها قوام الاجسام والاعراض التي لها ، ستة اصناف لها ستُ مراتب عظمى ، كل مرتبة منها تحوز صنفاً منها: السبب الاول في المرتبة الاولى ، الاسباب الثواني في المرتبة الثانية ، العقل الفعال في المرتبة الثالثة ، النفس في المرتبة الرابعة ، الصورة في المرتبة الخامسة ، المادة في المرتبة السادسة . فما في المرتبة الاولى منها لا يمكن ان يكون كثيراً ، بل واحداً فرداً فقط . واما ما في كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير . فثلاثة منها ليست هي اجساماً ، ولا هي في اجسام ، وهي : السبب الاول ، والثواني ، والعقل الفعّال . وثلاثة هي في اجسام ، وليست ذواتها اجساماً ، وهي النفس ، والصورة ، والمادة . والاجسام ستة اجناس : الجسم السماوي ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، والنبات ، والجسم المعدنيّ ، والاسطقسات الاربعة ، والجملة المجتمعة من هذه الاجناس الستة من الاجسام هي العالم .

العقل الفعال

العقل الفعّال فعلُه العناية بالحيوان الناطق ، والتماسُ تبليغه اقصى مراتب الكمال ، الذي للانسان ان يبلغه ، وهو السعادة القصوى ، وذلك ان يصير الانسان في مرتبة العقل الفعّال . وانما يكون ذلك بان يحصل مفارقاً للاجسام ، غير محتاج في قوامه الى

شيء آخر مما هو دونه من جسم ، او مادة ، او عرَض ، وان يبقى على ذلك الكمال دائماً ...

والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال انه الروح الامين ، وروح القدس ، ويُسمّى باشباه هذين من الاسماء ، ورتبته تسمّى الملكوت واشباه ذلك من الاسماء .

النفوس

والتي في مرتبة النفس من المبادئ كثيرة : منها انفس الاجسام السماوية ، ومنها انفس الحيوان الناطق ، ومنها انفس الحيوان غير الناطق .

والتي للحيوان الناطق هي : القوة الناطقة ، والقوة النزوعية ، والقوة المتخيّلة ، والقوة الحساسة .

فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الانسان العلوم والصناعات ، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق ، وبها يُروّي في ما ينبغي ان يفعل او لا يفعل . ويدرك بها ، مع هذه ، النافع والضار ، والملذّ والمؤذي . والناطقة منها نظرية ، ومنها عملية . والعملية منها مهنيّة ، ومنها مروّية . فالنظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس شأنه ان يعمله انسان اصلاً . والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه ان يعمله الانسان بارادته . والمهنيّة منها هي التي بها تُحاز الصناعات والمهن . والمُروّية هي التي يكون بها الفكر والرويّة في شيء شيءٍ مما ينبغي ان يُعمل او لا يُعمل .

والنزوعية هي التي يكون بها النزوع الانساني بان يطلب الشيء ،

او يهرب منه ، ويشتاقه او يكرهه ، ويؤثره او يتجنّبه . وبها يكون البغضة والمحبة ، والصداقة والعداوة ، والخوف والأمن ، والغضب والرضا ، والقسوة والرحمة ، وسائر عوارض النفس .

والمتخيّلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتركّب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، في اليقظة والنوم ، تركيباتٍ وتفصيلات بعضها صادق ، وبعضها كاذب . ولها ، مع ذلك ، ادراك النافع والضارّ ، واللذيذ والمؤذي ، دون الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق .

والحساسة بيّنٌ امرُها ، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع ، وتدرك الملذّ والمؤذي ، ولا تميّز الضار والنافع ، ولا الجميل والقبيح .

واما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية دون الناطقة ، والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق ، وبعضه يوجد له القوة الحساسة ، والقوة النزوعية فقط .

واما انفس الاجسام السماوية فهي مباينة لهذه الانفس في النوع ... ، وهي اشرف واكمل وافضل وجوداً من انفس انواع الحيوان التي لدينا ... وليس في الاجسام السماوية من الانفس لا الحساسة ، ولا المتخيلة ، بل انما لها النفس التي تعقل فقط ، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة .

مِن

مقالة في معاني العقل

نثبت ، من مقالة الفارابي في العقل اهم نصوصها
ونثبته لترى كيف فهم الفارابي ارسطو ،
وماذا اخذ عنه .

اسم العقل يقال على اشياء كثيرة :

الاول الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل .

الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون : هذا مما يوجبه العقل ، وينفيه العقل .

والثالث العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان .

والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق .

والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس .

والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

١

اما العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان انه عاقل ، فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل ...

٢

واما العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم ، فيقولون في الشيء : هذا مما يوجبه العقل او ينفيه العقل ، او يقبله العقل او لا يقبله العقل ، فانما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع ، فان بادئ الرأي عند الجميع ، او الاكثر ، يسمونه العقل .

٣

واما العقل ، الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان ، فانه انما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس اصلاً ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، او من صباه ، ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت . فان هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى ، لا بفكر ولا بتأمل اصلاً ، واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها ، وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية .

٤

واما العقل ، الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق ، فانه يريد به جزء النفس الذي يحصّل – بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الامور ، وعلى طول تجربة شيء شيء مما هو في جنس من الامور على طول الزمان – اليقين بقضايا ومقدمات في الامور الارادية ، التي شأنها ان تؤثر او تجتنب ...

٥

اما العقل ، الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب النفس ، فانه جعله على اربعة انحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعّال .

فالعقل ، الذي هو بالقوة ، هو نفس ما ، او جزء نفس ، او قوة من قوى النفس ، او شيء ما ذاته معدّة او مستعدة لان

تنتزع ماهيات الموجودات كلها ، وصورَها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها . وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها ، التي فيها وجودها ، الا ان تصير صوراً في هذه الذات . وتلك الصور المنتزعة عن موادها ، الصائرة صوراً في هذه الذات ، هي المعقولات . ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات ، التي انتزعت صور الموجودات ، فصارت صوراً لها . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، الا انك اذا توهمت مادةً جسمانية ، مثل شمعة ما ، فانتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها ، حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة ، بان شاعت فيها الصورة ، قرُب وهمُك من تفهّم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات ، التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة ، وتفارق سائر المواد الجسمانية بان المواد الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط ، دون اعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، وللصور التي فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور ، كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة مـــا مكعبة او مدورة ، فتغوص تلك الخلقة فيها ، وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها باسرها ، فحينئذ تلك الشمعة قد صارت هي الخلقة بعينها ، من غير ان يكون لها انحياز بماهيتها ، دون ماهية تلك الخلقة . فعلى هذا المثال ينبغي ان تتفهم حصول الموجودات في تلك الذات ، التي سماها ارسطوطاليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة . فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة .

فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه ،

صارت تلك الذات عقلاً بالفعل. فهذا معنى العقل بالفعل. فاذا حصلت فيه المعقولات، التي انتزعها عن المواد، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت من قبل ان تنتزع عن موادها معقولات بالقوة. فهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل، بان حصلت صورًا لتلك الذات. وتلك الذات انما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات. فانها معقولات بالفعل، وانها عقل بالفعل، شيء واحد بعينه. ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيئاً غير ان المعقولات صارت صورًا لها، على انها صارت هي بعينها تلك الصور. فاذًا معنى انها عاقلة بالفعل، وعقل بالفعل، ومعقول بالفعل، على معنى واحد بعينه.

والمعقولات، التي كانت بالقوة معقولات، فهي، من قبل ان تصير معقولات بالفعل، هي صور في مواد هي من خارج النفس. واذا حصلت معقولات بالفعل، فليس وجودها، من حيث هي معقولات بالفعل، هو وجودها من حيث هي صور في مواد. فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل، ووجودها في نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها. فهي مرة اين، ومرة متى، ومرة ذات وضع، واحياناً هي كم، واحياناً هي مكيّفة بكيفيات جسمانية، واحياناً تفعل، واحياناً تنفعل. واذا حصلت معقولات بالفعل، ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر، فصار وجودها وجودًا اخر، ليس ذلك الوجود، اذ صارت هذه المقولات او كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء غير تلك الانحاء. مثال ذلك الاين المفهوم فيها، فانك إذا تأملت معنى الاين فيها، اما ان لا تجد فيها شيئاً من معاني الاين اصلاً، واما ان تجعل اسم الاين يفهمك فيها معنى آخر، وذلك المعنى على نحو آخر.

فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم ، وعُدّت ، من حيث هي معقولات ، في جملة الموجودات . وشأن الموجودات كلها ان تُعقل ، وتحصل صورًا لتلك الذات . فاذا كان كذلك ، لم يمتنع ان تكون المعقولات ، من حيث هي معقولات بالفعل ، وهي عقل بالفعل ، ان تُعقَل ايضاً ، فيكون الذي يُعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل . لكن الذي هو بالفعل عقل ، لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له — وقد يكون عقلاً بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط ، وبالقوة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل — فاذا حصل له المعقول الثاني صار عقلاً بالفعل بالمعقول الاول ، والمعقول الثاني .

اما اذا حصل عقلاً بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها ، وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل ، فانه متى عقل الموجود ، الذي هو عقل بالفعل ، لم يعقل موجودًا خارجاً عن ذاته ، بل انما يعقل ذاته . وبيّن انه اذا عقل ذاته ، من حيث ذاته عقل بالفعل ، لم يحصل له ، بما عقل من ذاته ، شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل ، بل يكون قد عقل من ذاته موجودًا ما ، وجوده ، وهو معقول ، هو وجوده في ذاته . فاذًا تصير هذه الذات معقولة بالفعل ، وان لم تكن ، فيما قبل ان تعقل ، معقولة بالقوة ، بل كانت معقولة بالفعل . الا انها عقلت بالفعل على ان وجودها في نفسها عقل بالفعل ، ومعقول بالفعل ، على خلاف ما عقلت هذه الاشياء باعيانها اولاً : فانها عقلت اولاً على انها انتزعت عن موادها ، التي كان فيها وجودها ، وعلى انها كانت معقولات بالقوة ، وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود

المتقدم ، بل وجودها مفارق لموادها ، على انها صور لا في موادها، وعلى انها معقولات بالفعل .

فالعقل بالفعل ، متى عقل المعقولات التي هي صور له ، من حيث هي معقولة بالفعل ، صار العقل ، الذي كنا نقول اولاً انه العقل بالفعل ، هو الآن العقل المستفاد ...

٦

واما العقل الفعال ، الذي ذكره ارسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس ، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون اصلاً . وهو بنوع ما عقل بالفعل ، قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات ، التي كانت عقلاً بالقوة ، وجعل المعقولات ، التي كانت معقولات بالقوة ، معقولات بالفعل . ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ، ما دامت في الظلمة ... وكما ان الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل ، والمبصرات مبصرات بالفعل ، بما تعطيها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما اعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل ...

فلاسفة العرب

سلسلة دراسات ومختارات

•

ظهر منها :

١ — ابن الفارض	(طبعة ثالثة)
٢ — ابو العلاء المعرّي	(طبعة رابعة)
٣ — ابن خلدون	(طبعة ثالثة)
٤ — الغزالي	جزءان (طبعة ثالثة)
٥ — ابن طفيل	(طبعة ثالثة)
٦ — ابن رشد	جزءان (طبعة ثالثة)
٧ — اخوان الصفاء	(طبعة ثالثة)
٨ — الكندي	
٩ — الفارابي	جزءان (طبعة ثانية)
١٠— ابن سينا	جزءان

للمؤلف ايضاً :

اصول الفلسفة العربية	(طبعة ثانية منقحة)
طاغور : مسرح وشعر	

انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع هذا الكتاب في السابع والعشرين
من شهر اذار سنة ١٩٦٨